

Sobre la posibilidad de alcanzar la paz: valores interculturales y justicia transnacional

Dora Elvira García González
Tecnológico de Monterrey

Resumen:

La violencia existente en las sociedades contemporáneas desborda las fronteras de los Estados-Nación, dado que los intereses mercantilistas y de poder de dominio y sujeción prevalecen sobre las preocupaciones cívico-políticas. Se han destruido los elementos cohesionantes que se sitúan en los valores intraculturales e interculturales y con ello se han cancelado las posibilidades de que existan formas de convivencia pacífica. Esto ha hecho prevalecer la injusticia de los intereses que han sobrepasando los muros de los territorios nacionales. El texto busca entrever posibilidades para el alcance de la paz, concordia y justicia en un marco de los derechos humanos y de justicia transnacional, desde valores como la solidaridad y la hospitalidad, visualizados como compromisos éticos.

Summary:

The existing violence in contemporary societies overflows the Nation States' borders given that the mercantilistic, dominance power and subjection interests remain over the civic-political concerns. The cohesive elements have been destroyed, those which are located in the intra and inter cultural values, and with this the possibilities for the existence of peaceful coexistence have been cancelled. Thus, the injustice of the interests has prevailed, those which overflow the walls of national territories. The text searches for a glimpse of possibilities to attain peace, concord and justice in the framework of human rights and transnational justice, from such values as solidarity and hospitality, visualised as ethical commitments.

Palabras clave: paz, valores, interculturalidad, justicia transnacional

Keywords: peace, values, interculture, transnational justice

I. Desborde de lo político

Hoy día y ante los desastres causados por factores diversos como son la especulación financiera y la preeminencia del capital global, en conjunción con el narcotráfico y el crimen organizado, todos estos elementos se han venido enlazando y han producido formas de violencia

que han desbordado a los Estados-Nación. Así, la deriva de estas situaciones ha cancelado posibilidades de organización cívico-políticas tanto *ad intra* como hacia fuera de estas organizaciones políticas nacionales. Por ello, es una exigencia repensar las formas políticas existentes para evidenciar las situaciones que han venido generando violencia¹ y evitar así la reproducción de modelos autoritarios que pasan por alto la ley y reproducen en una amplia diversidad las formas de corrupción, que a su vez propician la exclusión, la muerte, la injusticia y la vejación de los ciudadanos.

Es cierto que además de los problemas locales los procesos de globalización, lejos de haber modificado realidades injustas las han recrudecido, y han pasado de ser formas específicas y localizadas de violencia a estructuras organizadas a nivel internacional y global. Por ello, es ineludible la exigencia de reflexionar sobre los marcos políticos en los que se genera la injusticia² para que desde ahí podamos pensar y dar paso a la justicia (como lo señala Villoro), dado que “la dimensión política está implícita, y de hecho viene exigida por la gramática del concepto de justicia”.³ Esta justicia tiene que ver con cuestiones diversas que se vinculan con la distribución, pero no únicamente, tal como ha sucedido en los países con altos índices de asignación y reparto de los recursos, en donde se ha logrado articular tal distribución con formas de reconocimiento y con ello se ha buscado superar las figuras discriminatorias existentes. Ambas acciones, distribución y reconocimiento han de conjuntarse de manera tridimensional con lo político, y así, en este espacio es en donde se “señala quién está incluido y quién excluido”.⁴ Es en ese ámbito político en donde se han de dirimir las disputas económicas y culturales y resolver las “injusticias como la paridad en la participación [con todo y] los obstáculos que dejan fuera del alcance algunos aspectos importantes de la justicia”.⁵

En un marco de exclusión y pobreza sobre un subsuelo de injusticia los acuerdos sociales y políticos mínimos se quebrantan, con lo que los agentes sociales no participan en condiciones de igualdad.⁶ De ahí que sea fundamental la consideración de la justicia igualitaria en la

¹ Johan Galtung ha señalado tres tipos de violencia: la violencia directa que es la explícita, la estructural que es la que se ubica en las instituciones y en las estructuras sociales y la violencia cultural que se encuentra situada en los espacios culturales, en los imaginarios simbólicos, Cfr., Johan Galtung, *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, (traducción Teresa Toda), Bilbao, Gernika Gorogatzuz, 2003, p. 57 ss y 265 ss.

² Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económico, México, 2007, pp. 14 ss.

³ Nancy Fraser, “Reinventar la justicia en un mundo globalizado” en *New Left Review*, #36, 2009, p. 41 en <http://newleftreview.org/static/assets/archive/pdf/es/NLR27003.pdf>. (Revisado Diciembre 18, 2015).

⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁵ *Idem*.

⁶ *Ibidem*, p.50.

participación y exigiéndose una reflexión crítica de las injusticias sufridas en la coyuntura actual, por ejemplo en México. Sabemos que bajo la tutela de la globalización y el “desarrollo” lejos de resolver los problemas vitales de la humanidad⁷ éstos se han agudizado precisamente porque no se develan las injusticias en los modelos dominantes. Los grupos más amenazados por violencias culturales y estructurales son los que sistemáticamente están en la peor situación; son ellos en quienes se explicita la violencia más cruda que evidencia la ruptura ética. Sobre los excluidos recae el peso de todo tipo de injusticias que se sitúan en esos espacios sociales, públicos y políticos, en donde han de configurarse las formas y procesos y el cómo se llevará a cabo la presencia de los términos democráticos.⁸ Desde la insultante pobreza en la que viven ciertos grupos de personas, hasta la devastación de su misma integridad personal incluyendo la física, todo ese proceso de violencias dan cuenta de un estado de cosas que han entrado en la lógica mercantilista. Las “luchas por la justicia en un mundo globalizado no pueden tener éxito a menos que se ligen íntimamente a luchas a favor de una participación implicada en los procesos de decisión de quienes participan”.⁹ La política y quienes la manejan tienen una responsabilidad por la justicia de los miembros de esa sociedad; y tal responsabilidad ética es fundamentalmente estructural.¹⁰ Como sostiene Iris Marios Young ahí algo falla moralmente, dado que la tarea encomendada a quienes están en los espacios de la política no ha sido cumplida, además de existir culpa manifiesta porque hay claras expresiones de faltas que pueden incriminarse¹¹.

En estos escenarios en los que lo político¹² ha sido desbordado por la dominación, el silenciamiento, la mercantilización y la corrupción en donde se ha traicionado su espíritu, podemos ver que el mundo humano ha sido sacrificado, y por ello “todo es posible”,¹³ amenazando de manera radical a la humanidad. De ahí la necesidad de la justicia

⁷ Hessel, S. y Morin, E. , *El camino de la esperanza*, (Traducción Rosa Alapont), Barcelona, Destino/Paidós, 2012, p.15.

⁸ Nancy Fraser, “Reinventar la justicia en un mundo globalizado” p. 47.

⁹ *Ibidem.*, p. 48.

¹⁰ Young, I. M., *Responsabilidad por la justicia*, p. 69. Esta responsabilidad es compartida y a la vez personal.

¹¹ *Ibidem*, pp 89ss.

¹² En este espacio se está entendiendo lo político como espacio de libertad y deliberación pública, de lo propio de lo político que significa, en términos arendtianos, espacio de acción. La política es entendida como la organización para la administración de lo político. Al destruirse lo político se genera una política asimismo destructiva de lo humano. La política frente a lo político ha sido un concepto desarrollado por varios autores y constituye una parte fundamental de sus categorías básicas. Entre tales autores podemos señalar a Claude Lefort, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Zoltan Szankay, Nelly Schnaith, principalmente.

¹³ Arendt, H., *Orígenes del totalitarismo*, (Traducción Guillermo Solana), España, Alianza, 1987, p. 656.

transnacional y sus exigencias. Muchos de estos factores penetran en terrenos en los que en la medida en que se desvalija a los inmigrantes en todos sentidos incluyendo el de la ciudadanía y los derechos, los ubica en una esfera en la que “todo está permitido”,¹⁴ generando limbos o tierras de nadie en donde lo que campea y domina es la violencia explícita y la ilegalidad. En ellos es en donde las autoridades o no aparecen, o están más allá de las mismas leyes, quitándolas y poniéndolas a su antojo¹⁵ y en donde la mentira se vuelve moneda de cambio que, como señala Hannah Arendt, hace que “las posibilidades de que la verdad factual sobreviva a la embestida feroz del poder son muy escasas; la verdad siempre corre el peligro de que la arrojen del mundo no sólo por un período sino potencialmente para siempre”.¹⁶

La mercantilización se agazapa de situaciones como es la pobreza que estructuralmente es causante de la indignificación de las personas y sus cuerpos, se asume como una violencia arraigada en las formas de vida social. Estas violencias sumadas a los constructos culturales son ínsitamente opresores de ciertos grupos situándolos en espacios favorables de la injusticia,¹⁷ agudizada cuando los derechos de los ciudadanos se clausuran exigiéndose así la presencia de la justicia transnacional. De este modo, la exclusión no regulada por lo político coloca a las personas “fuera del alcance de ciertos aspectos importantes de la justicia”¹⁸ y genera grupos a los que se les cancela “el derecho a tener derechos”¹⁹ y por ende constituye una forma de muerte política²⁰ en tanto tales grupos no tienen reconocimiento ni tampoco existen los recursos políticos que les dé voz y, tales desventajas persisten,

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Agamben, G., *Homo Sacer el poder soberano y la nuda vida*, (traducción Antonio Gimeno) Valencia, Pretextos, 1999, pp. 27 y 31.

¹⁶ Arendt, H., “Verdad y política” en Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, p. 243.

¹⁷ Es el caso de la trata en la que, como indica el *Índice Mexicano Sobre la Vulnerabilidad ante la Trata de Personas*, existen factores que estimulan la trata, los que a nivel individual aluden a aspectos personales tales como: la baja autoestima y autocontrol, niveles de educación deficiente, falta de información, pobreza y carencias económicas, hogares con numerosos miembros o hacinamiento, hogares con presencia de violencia doméstica, hogares con presencia de discriminación y violencia de género. Asimismo, se consideran los factores estructurales del entorno social, como son la falta de oportunidades de empleo digno, urbanización creciente y migración, ambiente social de discriminación racial y género, fenómeno de turismo sexual y alta demanda por personas de servicio doméstico, existencia de redes de tráfico de personas con métodos de reclutamiento muy sofisticado, falta de eficiencia en autoridades judiciales y corrupción, entre otros. *Índice Mexicano Sobre la Vulnerabilidad ante la Trata de Personas*, México, CEIDAS, 2010, pp.9-10.

¹⁸ Fraser, N., “Reinventar la justicia en un mundo globalizado”, p.39.

¹⁹ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo, Totalitarismo*, España, Alianza Edit., 1987, p. 430.

²⁰ Fraser, “Reinventar la justicia en un mundo globalizado”, p. 39.

ubsistiendo a lo largo del tiempo.²¹ Esta muerte política existe en quienes están privados de la posibilidad de formular reivindicaciones de primer orden y con ello se convierten en no-personas respecto de la justicia.”²²

Es una exigencia ética repensar las formas políticas existentes para evidenciar las situaciones que generan violencia y evitar así reproducir modelos autoritarios que pasan por alto la ley, reproducen el dolor, la exclusión, la muerte, la injusticia y la vejación. Con la prevalencia de los intereses individuales, grupales y fundamentalmente mercantiles que traspasan las fronteras nacionales se destruyen los elementos cohesionantes ubicados en los valores intraculturales e interculturales (solidaridad, interculturalidad), y con esto se cancelan formas de convivencia pacífica.²³

II. Destrucción de los valores intraculturales e interculturales

En países como México, la exclusión y la violencia son fenómenos que se han recrudecido debido a las políticas fraudulentas, voraces y favorecedoras únicamente para los grupos privilegiados. De ahí que las fuerzas del crimen organizado hayan penetrado en los intersticios sociales y en los nichos de la política y del gobierno dando lugar a un Estado débil y manteniendo la persistente y sistemática injusticia en los marcos de lo político.

Asimismo, la cancelación de los valores interculturales e intraculturales han trastocado el tejido social de dichas culturas conduciendo a la proliferación de la violencia que se ha anclado en el centro simbólico de las sociedades y las culturas.²⁴ Estas realidades han moldeado asimismo, las reflexiones que la filosofía política ha llevado a cabo en su largo caminar, enfocando sus miras a los conflictos que han de trascenderse por medio de valores comunes para dirimir y superar situaciones de violencia.

Los valores interculturales se encuentran en interacción en la urdimbre socio-cultural. La interculturalidad en tanto *factum* ha tenido rutas diversas; algunas han sido violentas pero otras se han mantenido como formas interculturales que son y han sido deseables dado que propician la paz, destacan su existencia, la construyen -cuando no existe- para promover las sanas interacciones entre las culturas. Vislumbrar así a las relaciones interculturales –como *desiderátum*- es

²¹ Abrahamson, P. “Exclusión social en Europa: ¿vino viejo en odres nuevos? En Moreno, L. (comp.), *Unión Europea y Estado de Bienestar*, Madrid, CSIC, 1997, p.123.

²² Fraser, “Reinventar la justicia en un mundo globalizado” p. 39.

²³ Las propuestas de la filosofía de la paz ubican a la paz desde una perspectiva realista, posible y por ende práctica y desde un compromiso ético.

²⁴ Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, (Traducción de Joaquín Jordá), Barcelona, Anagrama, 2005.

verlas con un ánimo que intenta superar los conflictos y edificar la paz en un marco mínimo de valores comunes. Esta dimensión ha de prevalecer en la dimensión de los valores más que la dimensión del poder²⁵ de modo que, como escribe Luis Villoro,

una teoría de la interculturalidad comprendería varios pasos. En primer lugar, trataría de identificar cada cultura en su singularidad y en sus semejanzas y diferencias con otras culturas. En segundo lugar intentaría *comprenderla* [...] La comprensión de una cultura es neutra en cuanto a su aceptación o rechazo [...] la comprensión implica la puesta en cuestión de todo prejuicio.”²⁶

En la comprensión hay un segundo paso que es la valoración y es el paso que genera una posición intercultural en tanto incluye juicios de valor. Justamente, “valorar una cultura, en sus cualidades y limitaciones, forma parte de un nivel de juicio posterior a comprenderla; la supone”.²⁷ La interculturalidad se da entre varias culturas, en la pluralidad, dado que “ninguna sería susceptible de servir de patrón para evaluar a las demás”.²⁸ Esta tentación es la que genera los conflictos no resueltos y por ende la violencia y las guerras, de modo que la importancia de los valores es central y da pie a una ética intercultural que puede propiciar la convivencia pacífica.

La presencia y el auge de las “culturas de violencia” –que se despliegan en diversos ámbitos y registros humanos y en los espacios sociales- se alimentan de creencias, así como de expectativas e interpretaciones de la realidad social que conjugan las amenazas de quienes suponen a los diferentes, rechazando posibilidades de conjunción valoral. Los posicionamientos contrarios a la concordia en muchas ocasiones falsean las verdaderas intenciones interculturales y es cuando aparecen propósitos en los que asoma la hegemonía cultural que invalida el mundo de los dominados, lo deslegitima y lo silencia, pensándolo como carente de relevancia y de dignidad. Dichas formas de imperio generan violencia epistémica y cultural –como la llamaría Galtung- con la Escuela de *Peace Research*. Esas violencias se apuntalan en las visiones hegemónicas ejercidas más que mediante la fuerza física, a través del dominio estructural y cultural o, a través de ambos, invisibilizando los elementos culturales valiosos de alguna de las culturas que interactúan entre sí. Todas estas formas ideologizantes

²⁵ Si bien es cierto que en todas las culturas se presentan ambas dimensiones de valor y de poder, sin embargo, en esta propuesta se defiende la prevalencia del valor sobre el poder como dominación. La dimensión del valor se expresa en valores, sean morales en el comportamiento, estéticos en las expresiones artísticas o religiosos en relación con lo sagrado. Villoro, L., *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica Ciudad de México, México, 2006, p. 140..

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibid.*, pp. 142.

²⁸ *Idem*.

proponen mantener y legitimar las relaciones asimétricas de poder y los procesos relacionados con la exclusión y la dominación.²⁹ Las estructuras se vinculan de manera importante con los sistemas político-económicos, de éstos dependen asimismo tales estructuras y las violencias que generan. La mala distribución económica ocasiona violencia. Por ello es que Galtung insiste en que tal violencia se produce cuando no se satisfacen las necesidades básicas que en gran medida dependen de sistemas económicos injustos.³⁰

No es la indefectible existencia de la interculturalidad la que propicia necesariamente la violencia, aún con la existencia de los conflictos. La transformación y trascendencia de ellos constituyen una exigencia para poder afirmar realmente las relaciones interculturales pacíficas en las que se han de resguardar postulados práctico-morales, los cuales aspiran a cancelar aquellos valores pervertidos que defienden la naturalización y la irremediable afirmación de la violencia prevaleciente. Es preciso rescatar aquellos valores que se acrisolan en el seno de la paz -como lo son la solidaridad, la hospitalidad y la compasión- por ser valores cardinales para la humanidad, entretejiéndolos con los elementos propios de la interculturalidad.

La evidencia de la interculturalidad muestra que las culturas están ligadas unas con otras, por ser procesos ubicados en experiencias básicas en continuo tránsito con lo propio y lo ajeno. A partir del "punto de vista de la filosofía intercultural el camino para realizar esta posibilidad histórica no puede ser otro que el camino del diálogo intercultural".³¹ Desde dicho diálogo intercultural se aspira a imaginar comunalmente la posibilidad de una fuerza alternativa que potencie cambios en el mundo en un marco plural de valores compartidos y en ámbitos políticos que desbordan los límites nacionales.

²⁹ De ahí es que surgen las críticas que conforman los estudios poscoloniales y que se constituyen como propuestas contra-hegemónicas, que si bien son necesarias, necesitan asimismo de la defensa y el compromiso de crear "nuevas formas de pensar y de transformar positivamente la realidad social. Cfr. Sidi, O., *La interculturalidad y la paz. Investigación para la paz. Estudios Filosóficos*, Barcelona España, 2010, p.175; Mignolo, W., *The darker side of Western Modernity. Global futures, decolonial options*, Duke University Press, Durham & London, London, 2011.

³⁰ Tenemos presente esta cuestión porque constituye una causal de la violencia, sin embargo, por su importancia merecería un escrito específico Si pensamos en que los procesos de paz van ligados a la reparación de los daños, tenemos que introducir necesariamente el tema de lo económico. Existen intereses, de carácter económico –principalmente- para defender la violencia; evidentemente tales intereses no se explicitan, sino que se manipulan y se llevan a cabo de manera sutil.

³¹ Fornet Betancourt, R. "En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural". En García, D. E., *Filosofía de la Cultura. Reflexiones Contemporáneas. Horizontes y Encrucijadas*. Porrúa, Ciudad de México, México, 2011, p. 7.

III. Solidaridad y hospitalidad: valores interculturales para la justicia transnacional

Amén de subsanar las carencias fundamentales y de refrendar la justicia al garantizar los derechos básicos, los estudios de paz tienen como exigencia la transformación de las formas de agresión explícitas mediante una energía conflictiva positiva con un carácter compasivo, de aceptación y con conocimientos positivos sobre nosotros y sobre los otros.³² La pretendida paz estructural buscará superar la explotación en aras de la equidad y la represión en pos de la libertad. Asimismo, averiguará sobre la solidaridad y la participación en vez de la marginación. Por su parte, la paz cultural pretende sustituir la legitimación de la violencia por la legitimación de la paz en los ámbitos culturales.³³

Los valores de solidaridad y hospitalidad evidencian una articulación entre la realidad, las construcciones epistémicas en torno a ella, los datos y los elementos deseables. Esto hace que la superación de la violencia sea algo enraizado en la realidad de modo que, desde ella se trace aquello ansiado –la paz- pero emanado desde los mismos datos reales y sus construcciones teóricas, buscando una relación de concordia entre las culturas asumiendo la posibilidad de apreciar a la paz como “el conjunto de situaciones en las que se opta por la *noviolencia*”,³⁴ En este sentido, la paz es vista como aquello que nos impulsa y coadyuva a ser “más humanos”³⁵ al pensar en los otros como en nosotros, y nos impulsa a vincularnos y relacionarnos con los demás, sean los más cercanos o los más lejanos; sea de manera concertada o de modo conflictivo. Para el alcance de la paz es preciso que los conflictos sean superados y trascendidos, lo cual no significa su cancelación –por cierto imposible- sino su saneamiento y ajuste benéfico para las partes involucradas.³⁶

³² Galtung, J., *Paz por medios pacíficos*. Bakeaz, Bilbao, España, 2003, p. 110.

³³ *Ibid.*, p. 58.

³⁴ Jiménez, F., *Racionalidad pacífica. Una introducción a los estudios para la paz*, Ed. Dykinson, Madrid, España, 2011, p. 117. El concepto noviolencia fue postulado por Aldo Capitini quien “pretendía que la semántica del concepto no fuese tan dependiente del término fuerte “violencia”; [...] resaltar la importancia de que la noviolencia se identificara con una concepción humanista, espiritual y abierta de las relaciones humanas conflictivas”. Mientras la terminología, las tipologías y las herramientas de análisis continúen asociándose al paradigma de la violencia y a las epistemologías que están a su base, difícilmente las nuevas categorías, las metodologías, y epistemologías de los Estudios de Paz adquirirán relevancia. Se trata con la noviolencia de preservar la vida con dignidad y en tanto tarea de *humanizar* a la humanidad o el concepto de *ahimsa*. Cfr., López, M., *Enciclopedia de paz y conflictos*, Granada, Universidad de Granada/Eirene, 2004. pp. 783ss.

³⁵ *Idem*.

³⁶ Los conflictos pueden explicarse como la incompatibilidad de metas de modo que la resolución de los conflictos ha de partir de dicha incompatibilidad pero busca superar esa incompatibilidad trascendiéndola. Para Galtung existen seis aproximaciones a la resolución de conflictos: la resolución de la incompatibilidad, el acuerdo, la profundización, la ampliación, la

Comprender las conductas y las acciones humanas nos permite atender sus implicaciones con una responsabilidad solidaria que instiga el reconocimiento de los demás. Esto posibilita una interculturalidad pacífica lograda a partir de una *praxis* de vida que cultive la relación mutua con los demás, de manera incluyente y compartida; una vida en colaboración con los demás habrá de proceder bajo ciertos márgenes de paz, para desde ellos, hacer de la interculturalidad una cualidad activa y deseada en nuestras relaciones interpersonales y entre las culturas.

Entonces, podemos aseverar que puede existir la concordia aún en sociedades interculturales con conflictos que restañan la violencia, mediante la superación de esos conflictos y las actitudes valorales que apuntalan la paz. Los procesos de reconocimiento personal y valoral son lentos y son, como lo es la paz en muchas ocasiones, silenciosa. Ahora bien, cierto es que esta paz se ve cancelada y en muchas ocasiones adulterada por las formas recurrentes de injusticia constituidas como formas violentas naturalizadas y presupuestas en forma de violencias estructurales.³⁷

Al retomar la definición de la paz como “el conjunto de situaciones en las que se opta por la *no violencia*”³⁸ a partir de la promoción de situaciones de diálogo, mediante la reconciliación, la tolerancia y la solidaridad, todo esto, facilita la presencia los valores como la hospitalidad³⁹ y la regulación pacífica de los conflictos. Además, se visualizan elementos comunes que se aprecian mediante la compasión, tan ligada a la posibilidad de imaginarse en el lugar de los otros.

La solidaridad (con la compasión) y la hospitalidad son categorías valorales que suponen la pluralidad y la diferencia y, cancelan los sentimientos de sospecha tan prevalecientes en los grupos en donde hay diversidad. De este modo, tales categorías componen una tentativa de superar los celos, los prejuicios, los odios, las violencias hacia dentro y hacia fuera de los grupos, comunidades y culturas. Lo que han promovido las leyes de extranjería endurecidas ha sido la conducción hacia una cultura del miedo y la sospecha, cancelando tanto la interculturalidad así como cualquier posibilidad encaminada a abrir nuevos horizontes para la coexistencia y la concordia. De ahí que las

integración y desintegración por el desacoplamiento. No se intenta congelar el conflicto, ni negarlo, prolongándolo mediante mecanismos de violencia estructural y cultural. Galtung, J., *Paz por medios pacíficos*, p.160.

³⁷ Galtung, J., *Paz por medios pacíficos*, p.p.160, 57 y 261.

³⁸ Jiménez, F., *Racionalidad pacífica, Una introducción a los estudios para la paz*. Madrid, Ed. Dykinson, 2011, p. 117.

³⁹ El concepto de hospitalidad constituye una categoría para el alcance de la paz y emana del pensamiento kantiano; es una actitud de apertura con la pretensión imaginativa de ponerse en el lugar de los demás, de los extranjeros, de los extraños, de los diferentes. Cfr., Kant, I., *Sobre la paz perpetua*. Biblioteca Nueva, Madrid, España, 2005.

posibilidades interculturales pretendan subsumir las transformaciones sociales necesarias en el marco de la filosofía para la paz, en tanto aspiran reconstruir normativamente las competencias humanas y la satisfacción de las necesidades básicas para alcanzar la paz y hacer las paces⁴⁰. Se aspira a atenuar el sufrimiento humano construyendo una paz positiva y logrando la justicia social. Las relaciones interculturales reafirman el valor de cada una de las culturas sin dar preeminencia al valor epistemológico de cultura alguna, como ha sucedido sistemáticamente a lo largo de la historia.⁴¹ Además, se precisa de la existencia de una responsabilidad hacia los otros y con los otros para hacernos cargo del mundo en que nos encontramos.

Sabemos que por desgracia, los valores propuestos y ya aludidos a lo largo de este escrito se han ido desgastando por el abuso y su consecuente trivialización y manipulación.⁴² La supremacía de unos seres humanos sobre otros y de unas culturas sobre otras, cancela la solidaridad y traiciona las exigencias éticas que revelan el equilibrio moral posible entre sujetos vistos como libres e iguales, en tanto solidarios. Esta última característica es una condición de los sujetos morales y políticos, y tiene que ver con el reconocimiento de la condición humana. Además, la capacidad razonable propone como fin la paz, de igual modo que el ideal kantiano que nos obliga a actuar según la idea de que la paz es el fin. El ideal humanista y su sabiduría postulan una razón moral que nos mueve del ámbito de la discordia, al de la concordia, como lo apunta Kant. Con ello, la suposición ética del vínculo solidario ha de salvaguardarse para el alcance de la paz, la cual se conseguirá al restaurarse el vínculo social y mediante una reconciliación social entre sujetos y culturas reconocidas éticamente como tales. En el reconocimiento se busca correspondencia en relación con lo que hacemos; la reciprocidad es el elemento común (*munus*) que nos vincula, y de ahí que “la violencia comienza con la ruptura de la solidaridad <originaria> en todas las interacciones humanas”.⁴³ Además la violencia quiebra la confianza ante el poder que pretende anular a los otros y convertirlos en saberes y poderes sometidos⁴⁴ sobre todo cuando éstos no se tienen por igual y no existen oportunidades de desarrollo de las capacidades.⁴⁵ Por ello, la violencia comienza con la ruptura de la solidaridad de las interacciones humanas, desgarrar la confianza y

⁴⁰ Martínez Guzmán, V., *Filosofía para hacer las paces*. Icaria, Barcelona, España, 2001, p.24.

⁴¹ Este es un objetivo de la crítica poscolonial en la que se pretende mostrar los intereses que subyacen a la producción del conocimiento al realizar una crítica que busca recuperar los conocimientos considerados como ilegítimos y por ende sometidos.

⁴² Žizek, S., *Violence, Six Sideaways Reflexiones*, Big Ideas Pcador, New York, USA, 2008, p.22.

⁴³ Martínez Guzman, F., *Op. Cit.*, p. 110.

⁴⁴ Foucault, M., *Genealogía del racismo. De la guerra de las raza al racismo de Estado*, La Piqueta/Endymión, Madrid; Foucault.

⁴⁵ Sen, A., *Inequality, Reexamined*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 72.

destruye la comprensión y la posibilidad del ejercicio de nuestras capacidades.

Es importante señalar que plantear la solidaridad como alternativa de una sociedad que se asienta en la desigualdad y en la injusta distribución de la riqueza, es una opción que puede ajustarse a la realidad y puede además dignificar a las personas excluidas, “a los naufragos del sistema”.⁴⁶ Esta realidad pesa demasiado cuando se enfrenta a los intentos de mutilar el contenido del valor ético de la solidaridad, concepto cargado de valor humanizador y transformador de realidades injustas que lastiman a personas heridas en su dignidad. Ésta es la razón ética a partir de la cual se puede emprender un proceso solidario intentando redescubrir los recursos y posibilidades humanas.

Hoy día podemos hablar de cuatro modelos de la solidaridad, tres de los cuales han hecho desviarnos sobre su auténtica comprensión porque manipulan su verdadero significado. Entender la solidaridad como tan recurrentemente se usa hoy día en tanto espectáculo o como campaña la desvía de su verdadera impronta. Lo mismo sucede en su caracterización como cooperación que en muchos casos simula ayudas, como explicaremos en breve. Únicamente, entendiéndola como encuentro⁴⁷ es posible comprenderla en su más hondo significado. En el espectáculo, la solidaridad se convierte en un artículo de consumo que “enmascara los problemas sociales, políticos y económicos de fondo, provocando reacciones emocionales y que generan una sensación de utilidad”.⁴⁸ En este modo de pseudosolidaridad no hay toma de conciencia y por ende no hay posibilidad de trastocar la injusticia porque se lleva a cabo en un horizonte sociopolítico establecido; son el mercado y sus leyes los que manejan este tipo de solidaridad. El segundo tipo de solidaridad, en tanto campaña, ésta puede analogarse como una derivación del modelo anterior. Las desgracias de diversa índole suelen ser responsabilidad de los sistemas y esto evidencia que tal responsabilidad nadie la quiere asumir, de modo que, en el trance de tales desgracias a la solidaridad se le añade el componente de “ayuda humanitaria”. Son campañas en las que dicha ayuda no resuelve el problema ni sus causas estructurales, sólo atiende a lo urgente y por sí misma no zanja las crisis.⁴⁹ Desde la perspectiva ética nos encontramos con una solidaridad distante en la que la acción se centra en lo económico. Es una solidaridad que desahoga culpas y se expresa por la conveniencia.

El tercer tipo de solidaridad, la solidaridad como cooperación, se ha reforzado con la aparición de las ONGs y con ellas se le dio el nombre

⁴⁶ Latouche, *El planeta de los naufragos*, Acento, Madrid, 199, pp.9-12.

⁴⁷ Aranguren, L., *Educación en la reivindicación de la solidaridad*, Cuadrenos Bakeaz, 22, Bilbao, 1997, pp. 2-6.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁹ Zizek, *op. cit.*, p. 14

de cooperación para el desarrollo. Esta solidaridad es inmediateista e insiste en proyectos y no en la realidad sociopolítica. El modelo ético de esta forma de solidaridad puede ser una ética del consenso, el problema es que a los acuerdos a los que se llega no incluyen a los verdaderos interesados. Es la cooperación rígida, verticalista, y realizada desde los patrones culturales dominantes en los que predomina la lógica del proyecto que no potencia las capacidades de los protagonistas de los procesos de desarrollo humano.

Por último, el cuarto modelo es el de la solidaridad como encuentro, que se vincula con la otra categoría del marco valoral de la paz, la compasión. Ante el sufrimiento hemos de construir una forma de solidaridad situada en el acompañamiento compasivo que nos obliga a no quedarnos indiferentes ante el dolor. Significa además, la capacidad para pensar y vivir de otra manera que implica la capacidad de analizar reflexiva y críticamente la inhumanidad y la injusticia prevalecientes en nuestra realidad, dado que en ella están quienes están heridos en su dignidad. A diferencia de la solidaridad de cooperación, en la solidaridad como encuentro los proyectos no son fines en sí mismos sino medios de crecimiento y desarrollo humano de los necesitados; se convierte en una experiencia radical de encuentro que evidencia la fuente originaria de la ética de la compasión.

La experiencia de la solidaridad requiere la actitud de procurar atención al otro, como otro distinto a mí, y sin convertirlo en objeto de nuestros intereses. Esto nos impulsa a ponernos en el lugar de los demás, induce a aprender a ver el mundo desde la perspectiva que abren los demás, dando validez a la visión de la realidad surgida desde esa otra perspectiva. Desde ahí cabe visualizar y asumir la responsabilidad que es intransferible.⁵⁰ Esta solidaridad es un encuentro, es compasiva y se puede concebir como una deuda social cuyas bases están en la antropología sustentada por Martin Buber.⁵¹ La persona es encuentro, relación y diálogo y tales dimensiones le vienen de fuera desde que nace en el encuentro con los demás.

Así, la solidaridad es principio ético que pretende el alcance de la justicia, en virtud del cual las personas quedan afectadas por la realidad del otro, y esa afección lejos de paralizar, impulsa a reaccionar a través de las acciones personales y comunitarias, marcándose como un deber, en orden a la restitución y promoción de la persona desde su propio reconocimiento.⁵² Y la compasión se vincula con el reconocimiento dado que ser solidario significa sacar a alguien del

⁵⁰ Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 2002.

⁵¹ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986, p. 146.

⁵² Autores como Fidel Tubino han trabajado el tema de la otredad, línea teórica con la que coincidimos y señala que “en nombre de la Razón se niega la otredad. La barbarie son los otros” en Tubino, (2007) “Ciudadanías plurales y esferas públicas”, disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/141.pdf> . Consultado 20-09-15.

anonimato, visualizándolo y apreciándolo como persona que necesita el reconocimiento y los recursos para encumbrarlo en su humanidad. Así, la solidaridad compasiva es la búsqueda de la justicia social universal en la defensa de los derechos que comprenden los derechos de paz, (como lo han señalado los documentos de la UNESCO; el Programa del Milenio y la misma Carta de la Tierra). Todos estos documentos amén de cuestionar los grandes desequilibrios del planeta nos urgen a pensar y a vivir de otro modo; el valor central se advierte en la solidaridad compasiva en donde se acrisola la realización de la justicia⁵³ y de la paz.

En relación con la solidaridad se vincula de manera muy cercana hospitalidad, a la cooperación y a la compasión y “responde a las experiencias éticas fundamentales que tejen la vida” de las personas, y en ese intercambio hospitalario se manifiesta la primera forma de una humanidad general.⁵⁴ Así, la “categoría de la hospitalidad puede servir para articular la teoría moral en virtud de su universalidad cultural y la riqueza de sus significaciones”,⁵⁵ de modo que tal hospitalidad es una apertura a la alteridad a partir del reconocimiento de la dignidad reconocida por otros. En el anonimato nadie puede recibir hospitalidad porque no tiene lugar de nacimiento, ni historia, ni patrimonio ni referencia alguna; de ahí que se requiera entonces de la identidad y la subjetividad.⁵⁶

La defensa de la hospitalidad intercultural e interpersonal es una exigencia ética frente al predominio del capital, porque en este último se intensifica y se agrava la desigualdad entre las personas, condicionándose, desmembrándose y dislocándose las exigencias de carácter ético. Aquellos que no caben en el marco de esta hospitalidad del capital son devorados y excluidos,⁵⁷ y siguiendo la máxima derrideana podemos decir que la hospitalidad conlleva siempre un *deber*,⁵⁸ con lo que se ratifica el orden ético.

Cooperación, hospitalidad, concordia y otras actitudes de respeto y colaboración con los congéneres de la especie humana han pervivido en nuestras culturas a lo largo de años “como esferas (esporas) de paz”,⁵⁹ como paces silenciosas. Ahora bien, la hospitalidad entendida en el marco de la ética, necesita de la política y del derecho para poder

⁵³ Aranguren, op.cit., 1997, p.13.

⁵⁴ Innerarity, D., *Ética de la hospitalidad*, Ed. Península, Barcelona, 200, p.13.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Derrida, J, *La hospitalidad*, Ed. La Flor, Buenos Aires, 2000.

⁵⁷ Penchaszadeh, A., “Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida” en *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, núm.44, pp. 256-271, Madrid, 2011, pp. 258-259.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 261.

⁵⁹ Muñoz, F., “Sobre el origen de la paz” en *Presupuestos Teóricos y éticos sobre la paz*, Ed.Eirene, Universidad de Granada, Granada, 1993, p.109.

lograr su realización, en su defensa y apertura a la otredad y a lo diverso.⁶⁰

En suma, trascender la violencia frente a la delincuencia organizada transnacional exige plantear una justicia transnacional que nos permite prepararnos para vivir en paz, lo cual implica desarrollar medios pacíficos⁶¹ en un marco de humanización que, como imperativo ético nos obliga a equiparnos valoralmente y mediante leyes efectivas. Con esto se avalarían mejores situaciones vitales y se regularían las situaciones de injusticia social para el contingente de la humanidad que ha de alcanzar la justicia transnacional en un marco valoral que permita superar dichas injusticias en el marco de los Estados pero también entre ellos.

Bibliografía

- APPADURAI, A., 1988. "Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography". En LOW, S., M. & LAWRENCE-ZUNIGA, D. (Eds.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. pp. 337-349. Malden. United Kingdom.
- ARANGUREN, L., 1997. *Educación en la reinención de la solidaridad*. Cuadernos Bakeaz, 22, 3-6, Bilbao.
- ARTETA, A. 1996. *La compasión: antropología de una virtud bajo sospecha*. Paidós. Barcelona.
- BADA PANELLO, J., 2000. *La paz y las paces*. Mira Editores, Zaragoza .
- BAUMAN, Z., 2005. *Vidas desperdiciadas*. Paidós, Barcelona.
- BISSET, E., 2007. Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad. *Δαιμων, Revista de Filosofía*, 40, Universidad de Murcia.
- BUBER, M., 1986. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- CHOZA, J., 2002. "La cultura es más radical que la razón". En LINARES, J. y SÁNCHEZ DURÁ, N. (Eds.). *Ensayos de Filosofía de la Cultura* (pp. 41-57). Biblioteca Nueva, Madrid.
- CLASTRES, P. 2004. *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- CORTINA, A., 1985. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme, Salamanca.
- DERRIDA, J., 2000. *La hospitalidad*. Editorial de la Flor, Buenos Aires.
- DERRIDA, J., 2003. *Voyous*, Gailée, París, citado en BISSET, Emmanuel "Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad" en *Δαιμων, Revista de Filosofía*, n° 40, 2007, Universidad de Murcia, Murcia.

⁶⁰ Derrida, J., *Voyous*, Gailée, París, citado en Emmanuel Bisset, "Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad" en *Δαιμων, Revista de Filosofía*, n° 40, 2007, Universidad de Murcia, Murcia, 2003, p. 139.

⁶¹ Galtung, *Paz por medios pacíficos*. Bakeaz, Bilbao, 2003.

- ETXEBERRÍA, X. 1985. *La educación ante el fenómeno de la violencia*. Hitz Irakaskuntza, Bilbao.
- ESPOSITO, R., 2006. *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires.
- FORNET BETANCOURT, R., 2000. *Interculturalidad y globalización*. DEI, San José.
- FORNET BETANCOURT, R., 2011. "En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural". En GARCÍA, D. *Filosofía de la Cultura. Reflexiones Contemporáneas. Horizontes y Encrucijadas*. Porrúa, Ciudad de México.
- FOUCAULT, M., 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Harvest Press, Herfordshire.
- FOUCAULT, M., 1992. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. La Piqueta / Endymión, Madrid.
- GALTUNG, J., 1993. "Fundamentos de los estudios sobre la paz". En RUBIO, A. (Ed.), *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz* (pp. 15-45). Universidad de Granada, Granada.
- GALTUNG, J., 1996. *Peace by Peaceful Means*. PRIO International & Sage Publications, Oslo.
- GALTUNG, J., 1998. *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bakeaz/Gernika Gogorautz, Bilbao.
- GALTUNG, J., 2003. *Paz por medios pacíficos*. Bakeaz, Bilbao.
- GALTUNG, J., 2010. *Transcender y Transformar Una introducción al trabajo de conflictos*. Editorial Quimera, Ciudad de México.
- GARCÍA, D. E., 2010. "La guerra como prueba de fuego para la construcción del cosmopolitismo: la paz como proyecto de una ciudadanía cosmopolita". En ALCALÁ, R. y GÓMEZ M. (Eds.), *Ciudadanía y cosmopolitismo*. UNAM/Instituto Campechano de Cultura, Ciudad de México.
- GARCÍA, D. E., 2011. "Interculturalidad y sentido común. In D. E. García (Ed.), *Filosofía de la Cultura. Reflexiones Contemporáneas. Horizontes y Encrucijadas*. Ed. Porrúa, Ciudad de México.
- GARCÍA, D. E., 2014. *El sentido común. Reflexiones ético-políticas*. Ed. Plaza y Valdés/Cátedra UNESCO de Ética y Derechos Humanos, Ciudad de México.
- GIRARD, R., 2005. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona.
- GRAMSCI, A., 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Lawrence & Wishart, London
- INNERARITY, D., 2001. *Ética de la hospitalidad*. Península, Barcelona.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, F., 2011. *Racionalidad pacífica. Una introducción a los estudios para la paz*. Ed. Dykinson, Madrid.
- KANT, I., 2005. *Sobre la paz perpetua*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- LADRIÈRE, J., 1977. *El reto de la racionalidad*, Sígueme-UNESCO, Salamanca.
- LATOUCHE, S., 1993. *El planeta de los naufragos*. Acento, Madrid.

- LEVINAS, E., 2002. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V., 2001. *Filosofía para hacer las paces*. Icaria, Barcelona.
- MIGNOLO, W., 2011. *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*. D.U.P., Durham & London, London.
- MUCHEMBLED, R., 2010. *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*. Paidós, Contextos, Madrid.
- MUÑOZ, F., 1993. "Sobre el origen de la paz". En *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz*. Editorial Eirene/Universidad de Granada, Granada.
- MENCHÚ, R., 1996, *Diario 16*, (03/12/96). Lima.
- OMAR, S., 2010. *La interculturalidad y la paz. Investigación para la paz*. Estudios Filosóficos, Barcelona.
- PENCHASZADEH, A., 2011. "Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida". *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*. Núm. 44, pp. 256-271. Madrid.
- RICOEUR, P., 2005. *Caminos del reconocimiento*. Editorial Trotta, Madrid.
- SEN, A., 1992. *Inequality. Reexamined*, Clarendon Press, Oxford.
- TODOROV, T., 2009. *Nosotros y los otros*. Siglo XXI Editores, México D.F.
- TORRES, M., 2010. *¡La guerra!, Enfermedad congénita de la Humanidad*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- TUBINO, F., 2007. *Ciudadanías plurales y esferas públicas*. Disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/141.pdf> . Consultado el 20.09.14.
- VILLORO, L., 2006. *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- ZIZEK, S., 2008. *Violence, Six Sideaways Reflections*. Big Ideas Picador, New York.